



TITLE:

<批評・紹介>五四運動の研究 第四  
函（島田虔次著「(12)新儒家哲學に  
ついて：熊十力の哲學」/竹内弘行  
著「(14)後期康有爲論：亡命・辛亥  
・復辟・五四」）

AUTHOR(S):

坂元, ひろ子

---

CITATION:

坂元, ひろ子. <批評・紹介>五四運動の研究 第四函（島田虔次著「(12)新儒家哲學につい  
て：熊十力の哲學」/竹内弘行著「(14)後期康有爲論：亡命・辛亥・復辟・五四」）. 東洋  
史研究 1989, 48(1): 156-163

ISSUE DATE:

1989-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/154262>

RIGHT:

著者は十九世紀末、山東省の人口が三七〇〇萬人に達しておりフランスのそれに匹敵し、その面積はイングランドとウェールズを合わせたよりも広いことを指摘する。これは現地に入っている経験にも據っているであろうが、一口に山東省といっても細かく見れば内部に地域差が歴然とあり、義和團發生の地域的特質を把握すべきという主張につながっており、ともすれば見逃され易い點の指摘である。

著者は義和團や山東農村のリーダーをあらわす階層として地主 (land owner, land lord) 郷紳 (gentry) 城居郷紳 (town's gentry) 郷居郷紳 (local gentry) 地方エリート (local elite) などの語を使用している。ここには明清社會を分析する際の、いわゆる郷紳の概念について日米間の相違が反映されていると思われる。この點「アメリカの中國研究でさかんな『地方エリート』……」という捉え方は、中國社會を基層から、すなわち地域社會から見て、その地域社會を支配し、指導する階層に着目するという視點に基づいている」(前掲笠原報告) という指摘が参考になる。

最後に、著者の研究が内外のこれまでの義和團研究を踏まえていることは巻末の参考文献目録に伺えるが、日本の研究が十分に反映されているかについてやや疑問を感じた。例えば堀川哲男氏の「義和團運動の發展過程」(一九七八)、小林一美氏の「義和團の民衆思想」(一九七八) などには著者が問題にしようとした義和團の起源、義和團に現れた神々が觸れられている。勿論、これらの論文は目録にリストアップされているのだが、内容的にどう評價するのか言及されてしかるべきだと思う。

なお jian-sheng 鑑生(四二五頁)は監生の、堀川哲南(四二六

頁)は堀川哲男の誤植である。

Berkeley and Los Angeles: University of California Press

1987, 26cm, 470pp

#### 五四運動の研究 第四回

⑫新儒家哲學について—熊十力の哲學

⑭後期康有爲論—亡命・辛亥・復辟・五四

島田 虔次  
竹内 弘行  
坂元 ひろ子

本書所収の三論文はいずれも、從來の研究ではほとんど扱われなかった對象を眞正面に据えて論じている。以下にそのうちの二篇を紹介してゆく前に、後學をよい意味で刺激する、こうした先學による研究開拓に對して、敬意を表しておきたい。同時に、三論文のうち小野信爾氏の歴史の掘り起こしを伴う力作「救國十人團運動の研究」については、評者の力には餘り、しかるべき評者による專評に譲るはかなく、すでに別の評者が豫定されていることをお断りしておきたい。

#### 「新儒家哲學について—熊十力の哲學」

のっけから評者の私事で恐縮だが、この島田氏の論と評者にはある因縁があった。日本ではマイナー中のマイナーというべき熊十力を評者もまた研究對象とし、本論文刊行の翌月、拙稿も公になった「熊十力『新唯識論』哲學の形成」『東洋文化研究所紀要』一〇四冊)。その「追記」で因縁のあらましを述べたので、ここでは繰

り返さないが、島田論文の公刊前のゲラ刷を拙稿の脱稿直前に関する機会を與えられ、その時點での拙稿との觀點の相違と感想とをすでに記している。このことは、こゝでの論評の都合からいっても、やはり豫め承知しておいていただきたい。

拙稿でもわずかに觸れたし、別のところでも述べたことだが、本論文で提起されている問題の状況説明のため、少し回り道をする。ことをお許しいただきたい。周知のように、中國では一九七八年末の三中全會以降、さまざまな「新生」潮流が出現している。學術・思想面でも際立った動きがある。その始まりは孔子の再評價、復權やジターノフの「兩軍（唯物・唯心論）對戰」史觀批判を伴った中國哲學の獨自性を認める研究方法の重視。この流れはその後、近年の「ルーツ熱」「文化熱」等の形でも表れ、ついに儒教―傳統思想への再評價という思潮となりつつある。これは評者のみるところ、知識人における教條主義に反對する學問の自由化要求、そして現代化に伴う民族的虛無主義に對する危惧と關連している。その流れに大きな役割を果たし、かつ最も高い理論水準を示しているのが、本論文で高い評價が與えられている思想界のスター李澤厚氏ということになる。

中國國內での儒教評價は、一九八五年頃から豫想外の展開が胚胎していた。歐米で西歐近代主義への自己批判として、また日本でもアメリカでの指摘などに刺激されて主に經濟面から、アジア・オーズ經濟の急成長を説明するカテゴリー「儒教文化圏」を想定したのを機に、儒教がにわかにクローズ・アップされ始めている。中國内外それぞれのそうした流れは、一九八七年の曲阜における儒教國際學術會議の開催（中國の孔子基金會と道德教育として儒教教育方針

をとるシンガポールの機關の共催）によって大合流を遂げたといつてよいだろう。

日本での儒教評價は經濟面に限ったわけではなく、いくつかの立場から聲があがっている。島田氏はまさに本論文でそうした立場を鮮明にされたのである。このことをふまえた上で、本題に移ることにする。

本論文は一九八五年に行なつた講演の草稿と講義のテープをもとにしたものだといふ。導入部第一章「五四新文化運動と新儒家の出現」・第二章「なぜ新儒家哲學か」では、以下の點が指摘される。まず、五四運動と同時期、それに反撥するかのように登場した新儒家たちが、從來の五四研究では「反動」視され、まともにはとりあげられなかったこと。また、五四運動そのものについて、一面で徹底した反儒教・反傳統主義、偶像破壞運動であつたが、同時に儒教再評價・繼承の氣運をよびおこしていた、という點。さらに提唱されているのは五四運動の「複眼的」「立體的」把握で、これは當然ながらことに重要だと思ふ。

第二章には儒教評價の問題にも言及があるが、これは論評の都合上、後回しにして先に進むと、第三章「熊十力の生涯」からは熊十力の部となる。熊十力の負しい生い立ち、辛亥革命への参加、學問への轉身、佛教から儒教への轉向、唯物論を拒否しながらも新中國への支持を續けたという經歷、そしてその直情徑行によって「奇行」の人としても知られた人物像が描きだされる。

第四章「當時の思想界」では、孫道昇が描いた現代中國哲學派閥圖に沿つて當時の思想界を一瞥する。傳統哲學の再編、哲學の獨創性からいえば、「スマートな體系」をたてた馮友蘭と、かたやいか

にも「泥くさい」熊十力との二人を代表とする、という見識が示される。そこで第五章「馮友蘭の新理學」では、讀者は馮友蘭の哲學についても知る機會を得ることになる。

以上の第三・五章は、著者ならではの豊富な知識と歴史家の筆法とでもいふべきものが見事に功を奏し、讀者を歴史の知識の寶庫に誘うのであり、今世紀前半の中國博物館の各展示室でも見て回るような愉快を覺えさせる出来ばえである。熊十力思想の精神風土を知る上でたいへん親切なガイドといえる。これが口述をもとにしたものとすれば、その企畫は「當たった」といってよい。

第六章「熊十力の『新唯識論』」からは熊十力の主著『新唯識論』文言文本の内容紹介となる。實際、續く第七『新唯識論』明宗・第八同上「唯識」・第九同上「轉變」・第十同上「功能」の各章は、文言文テキストの前半の各章を逐一解説するスタイルをとる。前半といつても熊十力の著書は自説の形而上學をフーガのように繰り返し奏でるものであるため、これだけでも内容紹介として未完成だということには決してならない。

この部分の著者の意圖が内容紹介にある以上、紹介の紹介をしても格好がつかないので、評を費やさないことにする。ただ全體の印象としては、正直なところ、もし評者が原書を研究對象として読んでいなかったら、ここでの紹介にもなかなか頭がついてゆかなかつただろうと思う（實は評者もまた拙稿に對して同様のコメントが與えられたのだが）。五四運動期に近いという理由で、思想・理論として未成熟な整理さが目につく文言文本をテキストに選んでいる（熊には後に著した語體文本もある）ため、餘計に難解になったのであろう。これらも口述をもとにしたのだとするなら、この前の部

分とは異なり、企畫「はずれ」の感を否めない。讀者としては、次の第十一章冒頭の「簡單な筋」の紹介によって、本體としての「恒轉」變そのものの、用としての心的な「關」と物的な「翕」という對概念の設定がようやく頭に入る、ということになるのではないだろうか。

それと著者が儒學を強調するのはよいとしても、佛教とのかわりに關する分析に迫力を缺く點はやはり物足りなく思えた。熊十力の『新唯識論』はあくまで、唯識をのりこえようとしたもので、唯識によって自己の哲學をきたえ、空宗を理論的にとりいれることで獨自性を獲得している。佛教理論との格闘における思想的緊張を描き出すのにも力をいれてもらいたかった。これは單に熊十力の問題にとどまらず、多くの共通點をもつ章炳麟や梁漱溟の思想との異同を考える上でも重要な作業だと思えるので。

第十一章「内聖外王」では、「内聖」形而上學としての『新唯識論』哲學は熊十力哲學の完成とはならず、儒教哲學としては「外王」政治論が必要だとする。そこで解放後の熊十力の著書『原儒』等における、經典附會による經世論・理想論にも言及、「天馬空をゆく如き議論」と評しながらも、その中に「革命の激情」や辛亥革命經驗の哲學的世界觀からの總括を見出しうる論に共感を表明している。

第十二章「熊十力哲學の成就したもの」。熊十力が五四期、「五四新文化運動の牙城である北京大學で、内心でははげしくそれに反撥しながら、専ら自分の思索の雕琢にふけておった」（一二七頁）というのは、そうだったのかもしれない。だが、その直前であり、科學と文學の論争等に表れた「言わば沸騰状態にあるような文

化界の状態に彼はほとんど關心を向けておらない」(同上) というのは賛同できかねる。拙稿でも論じたが、論争當事者を含む友人関係からいっても、熊十力は當時の文化界を離れていたわけではないし、そこからかなり刺激を受け、それなりに受けとめていたことに間違いないように思える。だからこそ、五四期の思想研究としてより重要性をもつといえるのではないか。

熊十力への最終的な評價として、著者はこう述べる。熊十力哲学は「傳統的な思想を總合再生させ、新しい哲學をクリエイトする試み」で、「極東儒教圈を通じて非常に際立って獨特なもの」であり、近代日本の儒者が單なる説教師であるのと異なっており、「熊十力の出現を私は儒教圈と儒教との光榮のために喜ぶ」(一二八頁)。「必ずや人類の文化に貢獻するであらう」(一三三頁)、と。傳統の再生という評價には異論はないが、ここの、それ以上の慶賀となると、後述するように評者はとくにできかねる。

いずれにせよ、ここから最後の第十三章「歴史的由來」にかけて、いわば島田儒教哲學および史學が展開される。これは實は第二章で後回しにしたところと内容上、關連するので、島田氏の儒教觀をあわせて整理してみると、島田説は以下のようになるだろう。

一、儒教は「中國精神文化傳統の中核」(一七頁)である。ところが一般に、ことに日本では、東洋思想の特徴が「無」を根拠とすることに於かれ、「有に對して無は頭から深いもの、言わば好いものとされてゐる」(一二八頁)。よって儒教「徹底的な「有」の哲學は輕んじられ、「東洋哲學の主流」として認められていない。

二、個人的には、日本の儒教好きの思想家(大鹽中齋・中江兆民・幸徳秋水・堺利彦・三宅雪嶺ら)への親しみなどから、儒教に

反動性・封建性を感じとらない。ところが「儒教蔑視はもはや日本インテリの國民的常識を形成している……」(二〇頁)。

一に關していえば、それこそ釋迦に説教めくが、儒教が延命しえたのは、いつに佛教の「無」や道家・道教思想を吸収、融合しえたからではないだろうか。そういう意味では儒教のみをことさら「中核」として強調するまでもなく、「中國の精神文化傳統」といえば、それでよい氣はする。いずれにせよ島田氏による熊十力の『新唯識論』分析で佛教理論との關係への掘り下げた論及が少なかつたのは、この點と關係があるのだろう。

より引つかりを感じたのは二のほうである。まず、著者は日本の儒教「繼承」の特殊性を認めながらも、やはり儒教を普遍視して、それがために「儒教圈」なる發想も産まれる。だが繰り返すと、「中國の精神文化傳統」はあくまで中國のそれではないか。思想の地域性、文化史性をもっと尊重すべきではないか。

さらに、反動性・封建性の有無の問題では、儒家思想誕生時からあつたであろう強固な血統主義がらみの差別——「封建」性、歴史的に大多數の儒者が果たした「反動」的役割をさしおいてよいものか。そこへ曖昧ながらも、何かしら「ピープルの儒教」(本論の注で紹介)、完全に民主的な儒教が存在するかのようにいわれると、評者にはやはり解せない。儒教ロマンティズムの色彩を帯びるものではないか。中國の「ピープル」レベルの儒教は今のところ、それこそ冠婚葬祭の止まるところを知らない華美化や女子の閑引きといった不名誉な姿をとっているのではないだろうか。さらにいえば、もしアメリカ並みにフェミニズムによる研究がなされるようになれば、儒教文化はほとんど満身創痍となること必定、批判を免れ

るものはどれほどあろうか。「五四」派を自任しつつも孔子再評價の旗手となった李澤厚氏の説にしても、強調點は儒教の長所と短所はつねに同一のなかに存するという、その二重性であつて、島田氏の場合とは同じとはいえない。李氏によれば、中國文化が將來の人類に貢獻するには、經濟的貧困からの脱却のほかにも、「仁」の思想に組み込まれ、温存されてきた「小生産の痕跡」や「封建的毒素」を徹底して除去すべきで、當面の重點はこちらのほうであるべきだ、とみなしている（一九八〇年「孔子再評價」ほか）。

また、著者の想定する「日本のインテリ」の指示内容が評者の場合と著しく異なるのでなければ、儒教蔑視が常識だという現状認識には隔たりを感じざるをえない（これは地域的な違いもあるのだろうか）。近頃の經濟的な「儒教文化圏」ブーム以前は、「儒教への無關心」は指摘できたであらうが、「蔑視」というほどのものが「常識」としてあるとは思えないのである。日本の年號に、今なお儒教の經典を出典としてありがたがっているではないか。

もう一點、氣がついたことをついでにあげると、清末民初が單なる混亂期だとみなされてきたことへの反論がらみでだされた清朝觀。清朝こそ「外的原因による自己規制」で「萎縮した精神が時代を覆つた」のであり、その文明は *sed civilization* であつた（一三七頁）、と。清末民初の重視の必要性はその通りとして、清朝觀については、清代プロパーからの反論がありうるだろう。江戸論爭ならぬ清朝論爭を、島田氏とは別の歴史主義から儒教を高く評價する溝口雄三氏あたりと起こしてもらいたいものである。

以上、「封建的」長幼の序でもって責められるはずはないとばかりに、批判めいたことを「隨便」にいわせてもらった。島田氏にし

ても五四の新文化運動における封建倫理批判の妥當性を認める立場であり、評者もいわゆる「革命コース」外の思想家群に對する研究を重視する立場である。異なる側面のみをあるいは針小棒大に誇張した結果になつたかもしれない。實のところ、超えがたい溝を感じるのは、たとえば一九八七年の件の儒學國際會議でこういうことを述べたという人に對してである。「日本では戦後漢文化教育は衰退したが、實業界では儒教精神で社員を教育していることを、『論語』の「政とは正すなり」という教訓を呈して社員を指導したある會社の社長の例を擧げてこれを説明し、今日日本が工業大國になつたのは、實はその背景には儒教があつたことを指摘した」（岡田武彦「曲阜の儒學國際學術會議」『東方』八二）、と。こう得々といわれると、ますます儒教質美にいかかわしさを覚え、それこそ「いい加減にして」といいたくなる。もつともこうした思想的に弛緩したアナクロニズムは到底、大きな力となりえない。島田氏とは同じレベルで論じえない所以である。ともあれ、本論文が投げかけた儒教再評價の問題に今後とも注目し、その行方を見定めたものである。

#### 「後期康有爲論—亡命・辛亥・復辟・五四」

有名人名である割には鮮明な人物像が今ひとつ浮び上がらないという場合がある。中國近代についていえば、康有爲がその好例ではないだろうか。

康有爲にとって輝かしい時代とは、いつであつたか。それは、その結果が挫折で、亡命を餘儀なくされたとはいえず、公車上書から百日新政まで、布衣の士人たちを「變法」行動へと驅りたてたエネルギー

ギッシュな時期であったことには相違ないだろう。勢い、康有爲思想研究の對象は、戊戌變法までの時期か、問題の中國ユートピア論の最長篇『大同書』かに限られてきた。これは本論文の著者竹内氏が指摘するところである。

その他に康有爲といつて思い浮ぶのは、まず孔子教や惡名高い復辟問題である。「最も革新的」土人からアナクロニスティックな「保守派」への「變身」を、魯迅の時代であれば擲論するだけでも思想的意味はあつた。しかし今、研究對象とするということになればそうはゆかない。康有爲像の不鮮明さは、他人からの評價を過度に意識した本人の自己史改竄癖とでもいふべきものに起因する部分も大きい。だが主要には、康有爲の輝しさを失なつた時期の諸活動への考察不足によるものであらう。

そこへ著者はまず、康有爲が五四運動に滿腔の支持を表明していたことに目をつける。そして亡命期・辛亥革命前後・討袁行動・復辟をも射程に入れ、「大上段からする政治的あるいは思想的評價を下すまえに、戊戌政變による亡命から五四運動までを康有爲の「後期」時期として、この時期における關係資料を可能なかぎり集め、それを整理し、そのなかから判ることを取り出してみようと思う。そして、そのなかで、康有爲と五四運動についても再考してみよう」(「序章」一〇頁) という本論文。これは讀者にとって願つてもない幸いといふべきである。

第一章「亡命時期の康有爲」の注の一覽表で、戊戌年からの一六年にわたる亡命期、康有爲の回つた諸國が一目瞭然となる。何と三か國を訪問、地球を三周したことになるという事實に、改めて感嘆を禁じえない。評者もカールグレン門下の言語學者から、スウェー

ーデンの王立圖書館を訪れた最初の中國人は康有爲であつたと聞いた記憶が蘇えつた。當時としては稀有の大旅行家といえよう。

問題は康有爲がその大踏破による廣い見聞で何を考えたかである。インドへの優越、西歐社會への失望を経て、結局、貧富の差が僅少な中國を見直すことになつた、という。すなわち、儒教的「傳統への回歸」である。そこで康有爲は、中國のような老大國の社會變革は「保皇—立憲—存國」コースが安全で、逆に革命は危險だと主張した。本論文ではこれを「革命亡國說」と呼ぶ。

第二章「辛亥革命と康有爲」においては、辛亥革命前に日本に移り住んだ康有爲についてこう指摘する。康有爲の主張「立憲君主制とは逆行する清朝の狀況へのいらだちや不信。長期にわたる海外生活、齡五十でなお子をなしたりで増える家族ということから募らせた望郷の念。それらが引金となつて、康有爲は祖國中國そのものと政治擔當者清朝とを分離して考え始め、革命派の一手手前まできていた、と。

結局、革命によつて梁啓超とともに晴れて自由の身となつた(黨禁解除)康有爲とその一派を、袁世凱が重用し始める。人材のみならず、華僑資本をバックにした資金の供給源をあてにしたからだという。革命黨人と袁世凱の雙方に不満をもちながらも、内戦中止を最重視した康有爲は、雙方の合意をとりつけるべく働きかける。その際、折衷案として康有爲が示したのが、行政上の任命頒布役としての君主を残しながら、民主共和の實質を具える「虛君共和制」構想であつた。

結局は通らなかつた君主制と共和制との折衷案「虛君共和制」から、著者は康有爲の「政治機能至上主義」「機能論者」としての側

面を剔出する。康有爲の考えでは、「土木偶<sup>どぶわく</sup>」でも「神聖」なる君主は内紛防止と、「民度の低い」段階での（つまり過渡的に）民衆の教化善導と共に、皇室維持費以上の效用を發揮するはずだった。また「虚君」候補者として、溥儀とともに孔子の末孫<sup>しん</sup>衍聖公をもあげており、これは「清王朝の存続が絶対條件でなかった事を意味する」（四一頁）、と。

第三章「袁世凱統治時期の康有爲」では、孔教問題に焦點がしぼられる。その孔教國教化提唱は民國元年秋から翌二年八月まで、そして袁の死後から復辟前後との二度あったという。本章ではその前者に當る、孔教會の問題を扱う。孔教會は廟の財産轉用による興學政策に不満な儒者を康有爲の肝入りで集めて結成され、一年で全國的大組織へと急成長をとげた。その孔教會について、政黨結成の挫折や政界からの引退という創設の契機、期待を寄せた政黨内閣の實現までの人寄せ準備工作という政治戰術的側面、反キリスト教―反帝國主義の側面、さらに、「孔子に托した近代化、歐化思想」という内實を指摘する。

その上で、孔教にこと寄せた康有爲の「民國贊助の姿勢」が、のちの彼の強烈な復辟論に目を奪われた研究者によって見落されてしまったのだと考える。孔教思想を「國民」形成の悲願と摸索のあらわれとみなす島田説を援用して、孔教國教化主張を國民の精神的紐帶形成の企圖としてとらえようとするのである。後進國の近代化過程ではこうした反「信教自由」的施策は現實には避けられまいと著者はみなす。そこで「共和制民國は、國家構成員として主體的能動的立場をひとりひとりに、その内面意識の内側にまで注入しないかぎり、正常な運営は望めなかった。そうしないかぎり、混亂に陥る

と警告しつづけた康有爲の判斷に私は誤りはなかったと思う」（五八一―五九頁）と、康有爲の政治論への共鳴を表明することになる。

第四章「討袁から復辟に至る時期の康有爲」では、「共和召亂説」が中心となる。一旦は引退した康有爲は言論界への復歸後、「革命亡國説」の第二ステップというべき「共和召亂説」を唱える。その説をもとに主張されたのが、「虚君共和制」を内實とし、溥儀を虚君の一候補とする復辟論。つまり、康有爲の場合、守舊派の復辟論と決定的に異なる、と著者は強調する。一方で、その實現と孔教倫理の振興で人民救済はこと足れりとする康有爲の「安易さ」「輕さ」にも目を向ける。そこに「天人、自から游戲す」と詩に歌った「游戲的行動觀の本質」を見出すのである。

終章「再び五四運動と康有爲」では、著述と實業と孔教振興という諸活動を「輕やか」に續けた、復辟事件後の十年間が描かれる。なかでも興味深いのは、長期にわたる亡命生活等でも一向に經濟的苦勞のあとがみえなかったという怪に答えている點。華僑資本の他、農場經營に手腕をふるい、また自分の書を賣るだけでも相當に収入があったという。道理で評者も中國滞在期、旅先のあちこちで康有爲の筆跡に出くわした。それにしても、五人の妻、六人の子女をはじめとする大所帯をきりもりした「康有爲の資金運用の巧みさには、私の想像を絶するものがある」（八五頁）とあるが、確かに「清貧の聲」高い日本の研究者の理解を超えたる面をもっていたのである。

「五四運動も中國革命も實は、魯迅のいう「中國式の亂」で、「母體としての傳統社會や文化を根底にもつ」とみなす（九一頁）著者は、五四で康有爲がそうした母體につき動かされたことの自然



を説く。「盧君共和制や孔教國教化策を中國の救済方法として評價しようとするれば、民主共和制の修正方法として、中國共產黨のたった階級獨裁や毛思想の崇拜といった方法に比べてどうか、といった議論が必要であるように思われる」(八八頁)というのが著者のいいたい部分なのであらう。だがそうした「議論」にまで、本論文では残念ながら及んでいない。

以上にみたように、本論文では、後期康有爲の政治思想を、革命内亂説―共和召亂説―盧君共和制―復辟説という筋をつけて分析してみせている。この點は説得力もあり、見事というべきである。書評の義務として難點・不明な點をあげるとするのなら、以下の數件ということにならう。

一、康有爲『政治機能至上主義者』という規定に對する疑問。「盧君共和制」説は尊皇(『清朝』心からではなかったにせよ、「君」を残すことは王朝(異民族であれ漢族であれ)體制の溫存を意味する。そしてそれが、袁世凱がらみの例からみても、内紛回避に役立ちうる策だったとは思えない。要するに、この面では、非リアリストの主觀的もしくは空想的機能論でしかなかったのではないだろうか。本論文を読んで、案に相逢して、康有爲がある意味で、ほとんど章炳麟なみに政治好きの政治音痴であつたのだらうという印象を、評者はむしろもった。

二、康有爲『機能論者説にたつたとして、では、それと「救済即游戲の輕やかさ」とを、人物像として結像させることに成功しているかといえ、そうは思えない。そうした「輕やかさ」とは、現實離れを意味するのではないか。人物像ということをついでにいえば、坂出祥伸氏の描いた康有爲像——純粹な宗教者の求道者・ユー

トビアン(『康有爲』)——とはかなり異なると讀めた。本論文で紹介している以上、研究の進展という見地からも、その點のコメントが欲しかった。

三、「傳統」評價の不明確さ。康有爲における「民度の低さ」を前提としたアナクロニスティックな保守の論理や孔教への固執に相當、著者の肩入れがある。その一方で、五四運動の根底に、「近代化」としては否定すべき傳統社會・傳統文化という古木廢材があつたのではないか(九〇頁)という指摘もある。著者が共鳴を表明した島田説における「傳統」と「古木廢材」の比喩には大きな隔りがあるように思えるが、どうなのだらう。いづれにしても、重要な課題とみなしうる問題を含んでいるだけに、竹内説というものを鮮明にして欲しかった。

最後に注の量について。詳細をよしとする學風の内容を評者は知らないわけではない。しかし、それにしても八〇頁餘の本文に注が六〇頁(しかも字は小さい)、いくらなんでも「過ぎたる」といふべきではないか。本文の流れをつかむのを著しく妨げている。

一九八七年一〇月 京都 同朋舎  
 ⑬一六五頁 ⑭一五一頁 八八〇〇圓